



Наталия Архангельская

# Философия идентичности



Единство делимого

Наталия Архангельская

**Философия идентичности.  
Единство делимого**

«Издательские решения»

## **Архангельская Н.**

Философия идентичности. Единство делимого /  
Н. Архангельская — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-00-510779-4

Книга Наталии Архангельской будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся вопросами самопознания. Автор размышляет об истоках идентичности, основаниях, сохраняющих ее длительность и непротиворечивость, о факторах, влияющих на процесс смены ценностей, идеалов, убеждений, жизненной миссии человека, а также дает авторскую методику работы над трансформацией мировоззренческого уровня идентичности.

ISBN 978-5-00-510779-4

© Архангельская Н.  
© Издательские решения

## Содержание

Введение	6
Глава 1. Становление идентичности: философский подход	7
Глава 2. Идентичность и самопознание: историософский ракурс	11
Глава 3. Двойственная природа и интегральность «Я»	17
Глава 4. Процесс идентификации как средство формирования «Суперэго»	19
Глава 5. Я сознающее и Я сознаваемое. Компоненты концепции идентичности	20
Глава 6. Статусные элементы идентичности	23
Глава 7. Процесс идентификации как вытесненное/коллективное/ социальное бессознательное	24
Глава 8. Интеракция как исходный пункт становления идентичности	26
Конец ознакомительного фрагмента.	27

# **Философия идентичности Единство делимого**

**Наталья Архангельская**

*Редактор* Наталья Шумаева

© Наталья Архангельская, 2020

ISBN 978-5-0051-0779-4

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## Введение

Книга, которую вы держите в руках, – результат четырехлетней работы в рамках исследования проблемы идентичности, которой я занималась во время обучения в аспирантуре по специальности «Социальная философия». Позже, когда я начала работать с проблемами идентичности как практикующий психолог, я столкнулась с необходимостью пояснить клиентам, почему важно работать с жизненными ценностями, идеалами, убеждениями, осознавать идентификации, которые мы получаем в процессе социализации и отождествления себя с этносом и стратами общества, почему важно работать с окружением, ценностями малых и больших социальных групп. Так родилась эта книга, в которой теория философии идентичности дает возможность осознать структуру нашего мировоззрения, чтобы эффективнее использовать эту осознанность в практической работе со своими задачами.

Большее понимание вопроса дает больше эффективности в работе: если вы хотите изменить свою жизнь, дайте себе больше понимания в том, что такое идентичность, как она формируется, как этот процесс влияет на вас и образ ваших действий.

Эта книга будет интересна профессиональным психологам и их клиентам, а также тем, кто интересуется вопросами психологии и самопознания, хочет понять, что в нас самих влияет на нашу жизнь, как формируется уровень ценностных ориентаций, убеждений, жизненной миссии, как идентификация влияет на наше мировоззрение. В конце книги вы найдете трансформационный практикум, который позволит проработать ваши ценности, идеалы и убеждения в соответствии с вашими целями.

Легко ли будет применить эти знания? Самостоятельно, возможно, не просто. И получится не сразу. Если вам нужна поддержка на пути трансформации мировоззренческих ориентиров и формирования новой, функционально успешной идентичности, вы всегда можете связаться со мной в телеграм: [t.me/mcoachru](https://t.me/mcoachru), инстаграм [www.instagram.com/mcoach.ru](https://www.instagram.com/mcoach.ru) или на сайте [mcoach.ru/mn](https://mcoach.ru/mn).

Напишите мне, стало ли у вас больше понимания в структуре и механизмах формирования идентичности и какой вопрос вы хотели бы проработать на практике. Наши ценности, идеалы и убеждения формируют способ наших мыслей, способ наших действий. Работая с мировоззренческим уровнем идентичности, мы меняем себя и окружающий мир.

## Глава 1. Становление идентичности: философский подход

Множество проблем, решением которых занимается философия, социология, психология, этнология и сопредельные дисциплины, сводится к выявлению сущности человека, попытке мотивировать его действия, объяснить многообразие и единство индивидуумов, вынужденных сосуществовать и отвечать определенным требованиям общества. Исходным пунктом исследований становится понимание личности как некоего абстрактного образования, синтезирующего присущие человеку противоположные тенденции к индивидуализации и взаимодействию. Существует множество теорий, в рамках которых личность трактуется как организованная, долговременная, субъективно воспринимаемая сущность, составляющая самую сердцевину наших переживаний (Карл Роджерс); как внутреннее «нечто», детерминирующее характер взаимодействия человека с миром (Гордон Олпорт); как присущий каждому индивидууму уникальный способ осознания жизненного опыта (Джордж Келли); как функция результатов кризиса (Эрик Эриксон). Рассматривая личность условно как структуру, мы первоначально принимаем ее разделение на два пласта (внутренний и внешний), что предполагает этимология слова, отсылающая нас к маскам актеров древнегреческой драмы. Внешний пласт формируется в контакте с окружающим миром социальной действительности, внутренний является результатом осознания и принятия некоторых компонентов внешнего пласта в качестве значимых жизненных ориентиров и образцов поведения для данной личности.

Давайте рассмотрим каждый из этих пластов в отдельности, обратим внимание на их структуру, особенности формирования и функционирования, проследим процесс становления личности в ее взаимодействии с внутренним миром и окружающим миром социальной действительности.

Период, предшествующий самосознанию и становлению личности, можно описать, используя понятие Фридриха Шеллинга «субъект как ничто»: «Субъект, поскольку он еще мыслится в своей чистой субстанциальности, еще свободен от всякого бытия и есть хотя не ничто, но тем не менее как ничто. Не ничто, ибо он все-таки субъект; *как* ничто, ибо он – не объект, не сущий в предметном бытии».<sup>1</sup> И хотя у Шеллинга речь идет не о конечном человеческом Я, но о бесконечном субъекте: субъекте вообще как единственно непосредственно достоверном и о бесконечном субъекте, который никогда не может перестать быть субъектом, раствориться в объекте, – тем не менее, это положение применимо к процессу формирования личности и идентичности. Человек в начале своего существования уже не ничто, однако сам для себя он «как ничто», ибо он не является еще сам для себя ни субъектом, ни объектом, т. е. отсутствует сам для себя в предметном мире. В становлении конечного человеческого Я реализуется бесконечный субъект Шеллинга: становясь сам для себя объектом, он не перестает быть субъектом, превращаясь таким образом в субъект-объектное единство и обретая бесконечность: «... субъект есть не слепое, а *бесконечное* самополагание, т. е., становясь объектом, он не перестает быть субъектом; следовательно, он бесконечен не просто в отрицательном смысле, в том смысле, что он только не конечен или не может стать конечным, но и в положительном смысле, *что* он может сделать себя конечным (сделать себя нечто), однако при этом он вновь победно выступает из любого конечного состояния как субъект, *или* что он посредством каж-

---

<sup>1</sup> Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 2/ Сост., ред. А. В. Гулыга; Прим. М. И. Левиной и А. В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. – 636 с. – С. 387—560. – С. 472.

дого становления конечным, объектом, лишь возвышается до более высокой потенции субъективности».<sup>2</sup>

Познание Я-субъектом Я-объекта ведет к более высокому уровню самосознания и становлению личностной идентичности, то есть осознанию длительности себя как единства Я-субъекта и Я-объекта во времени. Первой ступенью этого процесса является осознание своего существования, которое можно выразить декартовским «Я существую» имея в виду все же не мысль как таковую, а ощущение, выражаемое этой мыслью, или то, что Иммануил Кант назвал трансцендентальным единством апперцепции: «Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания...».<sup>3</sup>

Основой самоидентичности является, по Канту, способность к априорному синтезу разнообразного содержания представлений, результатом которого становится единое представление: «...я сознаю свое тождественное *Я (Selbst)* в отношении многообразного [содержания] представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю *своими* представлениями, составляющими одно представление. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей».<sup>4</sup>

Осознание своего существования есть начало самоидентификации, осознание границ собственного Я предполагает осознание того, что есть «не-Я». И. Кант закладывает основу современного представления о личностной идентичности как восприятию длительности Я, самости во времени, опираясь на положение о том, что основой самоидентичности является нечто, находящееся *вне меня* и связанное с моим существованием: «...я сознаю *свое существование во времени* (следовательно, и определимость этого существования во времени) посредством внутреннего *опыта*, а это есть нечто большее, чем только осознание моего представления; это то же, что и *эмпирическое сознание моего существования*, определяемого только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится *вне меня*. Таким образом, это сознание моего существования во времени точно так же связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня...».<sup>5</sup>

Идентичность начинается с момента противопоставления «Я» «не-Я» как отдельной части мира, противопоставленной остальной его части. Именно это противопоставление, однако и сущностное единство, является основой не только самопознания и самоопределе-

<sup>2</sup> Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 2/ Сост., ред. А. В. Гулыга; Прим. М. И. Левиной и А. В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. – 636 с. – С. 387—560. – С. 472.

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] – М., «Мысль», 1964. – Т. 3. – 799 с. – С. 191 – 192.

<sup>4</sup> Там же. – С. 194.

<sup>5</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] – М., «Мысль», 1964. – Т. 3. – 799 с. – С. 101.

ния человека, но и основой познания вообще. Не только противопоставление, но и осознание единства с окружающим миром позволяет человеку самоопределиться в терминах как физических, так и нравственных черт. Познание окружающего – это преобразование «в себя», пишет Павел Флоренский: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального родства мира и человека, их взаимообусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связи между собой. *Гносеологически* – все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в *себя* нами преобразуемое. <...> *Психологически* – все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа».<sup>6</sup>

Сложный вопрос о границах и содержании «Я» и «не-Я» решается становящейся личностью предельно просто: то, что есть не «Я» – это «не-Я», то, что есть не «не-Я» – это «Я». «Я» и «не-Я» определяются через отрицание друг друга, там, где заканчивается одно, начинается другое. Отвлекаясь от фихтевского абсолютного Я, мы можем привести ту часть его учения, где говорится о противопоставленности «Я» (у Фихте эмпирического «Я») «не-Я», определении «Я» через «не-Я»: «... я никогда не осознает самого себя и не может осознать иначе, как в своих эмпирических определениях, и что эти эмпирические определения непременно предполагают нечто вне я. Уже тело человека, которое он называет своим телом, есть нечто вне я. Вне этого соединения он не был бы даже человеком, но чем-то для нас просто невысказанным, если возможно нечто такое, что не является даже мыслимой вещью, еще назвать чем-то. Рассматривать человека в себе и изолированно не значит, следовательно, ни здесь, ни где-либо рассматривать его просто как чистое я без всякого отношения к чему-нибудь вне его чистого я, а только мыслить его вне всякого отношения к себе подобным разумным существам».<sup>7</sup>

Разрабатывая проблему субъекта и объекта, Людвиг Фейербах полагает границей Я деятельность другого существа, Ты: «Объект, подлинный объект, дается мне лишь там, где дано существо, на меня воздействующее, где моя самодеятельность, – если судить с точки зрения мышления, – наталкивается на сопротивление, – поскольку деятельность другого существа является *границей* моей самодеятельности. Понятие объекта в непосредственном смысле есть не что иное, как понятие *чужого Я*. Поэтому понятие *объекта*, как такового, опосредовано понятием „ты“, то есть *опредмеченного Я*... Объект, то есть чужое Я, дан не моему Я, но дано не-Я, во мне находящемуся, если выразить это языком Фихте; в самом деле, только там, где я из Я превращаюсь в Ты, только там, где я – нечто страдательное, возникает представление активности, *вне меня находящейся*, – иначе говоря, только там дано нечто объективное. Но только благодаря чувству Я есть *Не-я*».<sup>8</sup>

Проблема определения «Я» через «не-Я» получает оригинальное прочтение у Жан-Поля Сартра, который понимает сознание как реально существующее на поверхности бытия-в-себе, в качестве его ничтожения: «Если бытие-в-себе не нуждается в чем-либо для своего существования, то бытие-для-себя, сознание, появляется только на основе бытия-в-себе и не представляет собой самостоятельной субстанции. Сартр отрицает за бытием сознания всякую субстан-

<sup>6</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) <Часть вторая> Воплощение формы (действие и орудие) // Флоренский П. А., священник. Сочинения. В 4 т. Т.3. / ред. Игумен Андроник (А. С. Трубачев). – М., Мысль. – 2000. – 621 с. – С. 440.

<sup>7</sup> Фихте И. Несколько лекций о назначении ученого // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / Пер. с нем. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 784 с. – (Классическая философская мысль) – С. 726.

<sup>8</sup> Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., Государственное издательство политической литературы. – 1955. – 676 с. – С. 134—204. – С. 183.

циональность, обладание каким-либо внутренним содержанием. Это чистое ничто, функция которого – отрицание, „ничто́жение“ всего того, что не есть оно».<sup>9</sup>

Для Сартра, отмечают исследователи, единство сознания определяется его интенциональностью, направленностью на объект, трансцендентный сознанию. Источник единства находится именно в объекте. Сознание является абсолютной пустотой, дырой (*vide*), удалением из себя всякой реальности, оно «абсолютно существующее в силу несуществования». Эта спонтанная активность определяется как чистая свобода.<sup>10</sup>

Сартр отмечает сложность феномена «Я»: «...Эго появляется для сознания как трансцендентное в-себе, как существующее в человеческом мире, а не как *из* сознания. Но отсюда нельзя заключать, что для-себя есть чистое и просто „безличностное“ созерцание. Эго не есть персонализирующий полюс сознания, без которого последнее оставалось бы в безличностном виде; как раз наоборот, сознание в своей фундаментальной самости допускает появление Эго в определенных условиях в качестве трансцендентного феномена этой самости. В самом деле, ...невозможно говорить о в-себе, что оно есть *себя*. Оно просто *есть*. В этом смысле о Я, которое делают совсем несправедливо обитателем сознания, скажут, что оно есть Я сознания, но не что оно есть его собственное себя».<sup>11</sup>

Результатом осознания границ собственного Я становится самоопределение, идентификация себя как устойчивой и длящейся во времени данности, являющейся центром происходящих в эмпирическом мире индивида событий, что знаменует вторую ступень на пути становления личностной идентичности. Далее этот процесс протекает в двух плоскостях: раскрытие закономерностей социальной действительности, самоотнесение к различным группам в процессе социализации, идентификация со «значимыми другими» обуславливает формирование представлений о себе как о социальном агенте, отбор значимых идентичностей и связанных с ними мировоззренческих ориентиров. Самопознание как бесконечный процесс открытия Я-субъектом Я-объекта, присвоения познанного Я-субъектом и переход к непознанному в Я-объекте, т. е. стремление к абсолютному самопознанию, абсолютной Я-идентичности характеризует вторую плоскость, в которой протекает процесс становления идентичности. Оговоримся, что самопознание мы понимаем в самом широком смысле как раскрытие Я во всей его многогранности и многоаспектности, под формулировкой «Я-субъект познает Я-объект» имеются в виду не только когнитивная, но и эмоциональная, и оценочная стороны субъект-объектного отношения. В ходе этого процесса формируется мировоззренческий уровень идентичности, который становится глубинным образованием Я-идентичности и оказывает влияние на становление личности в целом.

---

<sup>9</sup> Колядко В. И. Предисловие. //Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии /Пер. с фр., предисл., примеч. В.И Колядко. – М. – Республика. – 2000. – 639 с. – С.3—18 – С. 11.

<sup>10</sup> Там же. – С. 10.

<sup>11</sup> Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии /Пер. с фр., предисл., примеч. В.И Колядко. – М. – Республика. – 2000. – 639 с. – С. 135.

## Глава 2. Идентичность и самопознание: историософский ракурс

Идентичность, таким образом, становится важнейшим конструктом, позволяющим личности сохранить свою целостность несмотря на происходящие в ней изменения. Однако само понятие идентичности требует более пристального внимания: ни в философии, ни в психологии нет строгого определения термина «идентичность»; кристаллизуясь из теории Я-концепции, теория идентичности развивалась совместно с ней и потому трудно отделима от нее. Кроме того, в текстах часто встречаются термины Эго, Я, self, самосознание, идентичность, эго-идентичность или как синонимы, или как определения разных понятий. Сложности с употреблением этих терминов связаны с неясностью вопроса о том, что они фиксируют: субстанции или абстракции,<sup>12</sup> а также с проблемой придания идентичности статуса вещной реальности явления, которую можно зафиксировать и измерить.<sup>13</sup>

Проследим формирование взглядов на проблему идентичности. Это поможет обнаружить истоки этого понятия, выявить термины со сходной семантикой и рассмотреть их употребление в работах философов и психологов XX века, определив тем самым содержание понятия «идентичность», а также выбрать из всех представленных в современных теориях типы идентичности, которые оказывают определяющее влияние на процесс формирования личности.

В отечественной культурной традиции, отмечает Владимир Малахов, «идентичность» передавалась обычно как «тождество», что обуславливает трудности в осознании понятийного единства, например, «Философии тождества» Шеллинга и «Идентичности и дифференции» Хайдеггера (Heidegger M. *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957). Идентичность как философская категория, таким образом, имеет своими корнями тождество (идентичность) бытия и интеллектуального созерцания Спинозы, абсолютное тождество объективного и субъективного Шеллинга, философию «всеединства» Владимира Соловьева: «В традиции метафизики от Аристотеля до наших дней идентичность есть характеристика бытия, более фундаментальная, чем различие. Хайдеггер, как и греки, на которых он непосредственно опирается, понимает под „идентичностью“ *всеобщность* бытия. Всякое сущее тождественно самому себе и – постольку, поскольку оно есть сущее – всякому другому сущему».<sup>14</sup>

В этой книге понятие «идентичность» используется как категория интердисциплинарного знания, и важно проследить ее связь с понятиями самопознания, саморазвития, самоопределения.

Одно из ранних упоминаний о проявлении саморазвития принадлежит Гераклиту («Я исследую самого себя»), а затем мы находим его у Сократа, который вслед за дельфийским оракулом призывал своих учеников познавать самих себя. Обращенность к внутреннему миру и широкое пользование самооценкой встречаются у Марка Аврелия и Плотина (обращение души на себя), а позже у Августина (рубеж четвертого и пятого веков) в произведении «Испо-

---

<sup>12</sup> Симонова О. А. Социологический смысл понятия идентичности в концепции Э. Г. Эриксона // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. - 2001. - №2. - С. 103—121. - С. 113.

<sup>13</sup> Трубина Е. Персональная идентичность как социально-философская проблема. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Екатеринбург, 1996.

<sup>14</sup> Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. - 1998. - №2. - С. 43—53. —С. 43—44.

ведь», в котором самопознание и самоопределение рассматривается им как духовное подвижничество.

Это были первые подступы к пониманию самопознания и идентичности. В каждой исторической эпохе понимание было различным. Декарту и Локку принадлежит заслуга поиска рациональных основ самопознания личности. У Декарта основой индивидуального бытия провозглашается рефлектирующая мысль («Я мыслю, следовательно, существую»). По Декарту, рефлексия – это самоотчет, внутренне упорядоченное отражение бытия. Локк развивает рациональный подход: сознание есть восприятие того, что происходит в собственном уме человека. Локк также высоко ставит рефлексию – «внутреннее восприятие деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями». <sup>15</sup> Этот принцип лежит в основе современного понимания самосознания, в частности интроспекционизма, который придает большое значение рефлексии как механизму организации внутренней жизни и поведения личности.

Решающий шаг в активном изучении и реализации идеи самосознания был сделан в Просвещении, деятели которого (Руссо, Гердер, Гельвеций) способствовали утверждению взглядов на сознание (мышления и чувства) как на выражение самовоспитания и самообразования.

Начиная с Вольтера и французских просветителей глубокая взаимосвязь идей свободного саморазвития и политических свобод стала отличительной чертой гуманизма Нового времени и ее культуры образования. Она была воспринята и развита немецкими философами, прежде всего Кантом: человек свободен, если он должен подчиняться не другому человеку, а закону.

Идеология Просвещения много сделала для изучения самопознания культурного человека (например, Гумбольдт указывал на самовоспитание как на продолжение естественного развития человека).

Демократический индивидуализм, провозглашенный Руссо, обусловил дальнейшее формирование представлений о самосознании, через кантовскую философию оказал существенное влияние на современный европейский менталитет.

Кант вводит в научный оборот и объясняет многие понятия, которые широко используются современной наукой. Понимание идентичности как категории современного междисциплинарного знания близко кантовскому пониманию души. В заметке «Об органе души» Кант пишет: «Под *душой* следует понимать лишь *способность* суммировать данные представления и создавать единство эмпирической апперцепции (*animus*), а не субстанцию (*anima*) в ее полностью различной от материи природе – от нее мы здесь отвлекаемся; тем самым мы выигрываем то, что, занимаясь мыслящим субъектом, мы не переходим в область метафизики, предметом которой является чистое сознание и его априорное единство в акте соединения данных представлений (рассудок), а исходим из способности воображения, чьи созерцания (и без наличия предмета) могут быть приняты в качестве эмпирических представлений, соответствующих впечатлениям мозга и относящихся к целостности внутреннего самосозерцания». <sup>16</sup>

В структурах сознания Кант выделяет роль трансцендентальной (изначальной) апперцепции, или заданности восприятия, сознания самого себя: «Все многообразное в созерца-

---

<sup>15</sup> Локк Дж. Избранные философские сочинения в двух томах. – Т. 1. – М. – 1960. – С.129, 138.

<sup>16</sup> Кант И. [Об органе души] //Кант И. Трактаты и письма. – М. – Изд-во «Наука» – 1980. – 709 с. – С. 620—624 – С. 621.

нии имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания...».<sup>17</sup> Единство самосознания, утверждает Кант, не может быть результатом познания, опыта, а должно предшествовать всякому опыту, т. е. быть априорным.

Кант дает сложную картину человеческого «Я»: «Я» объективного и субъективного, чувственного и интеллектуального, ориентированного на внешний мир и на себя (рефлексивного). Он пишет: «...необходимо четко различать трансцендентальное и эмпирическое сознание; первое есть сознание: „Я мыслю“, которое предшествует всякому опыту, впервые только и делаю его возможным. Но это трансцендентальное сознание не дает нам никакого познания нас самих, ибо познание самих себя является определением нашего существования во времени, а чтобы это произошло, я должен воздействовать на свое внутреннее чувство».<sup>18</sup> Кант выделяет «Я внутреннего чувственного созерцания» и «Я мыслящего субъекта». В разуме Кант видит способность судить автономно, т.е. свободно. Человек, по Канту, отмечает М. Афасижев, «...существо, подчиняющееся законам, действующим на двух отличных друг от друга уровнях, – природы и свободы, или физическом и духовном».<sup>19</sup> Провозглашение новой ценности – человеческого «я» – привело к замене теоцентрической модели бытия на антропоцентрическую. Кант выразил этот поворот в формулировке категорического императива: признать каждого человека целью в себе и не допустить его превращения в средство для других.

Кант тесно связывает развитие личности и нравственность. Кантовскую логику отличает видение глубокой связи долга, автономности и свободы личности. Он определяет личность как свободу и независимость от механизма природы и одновременно как способность существа, подчиняющегося данным собственным разумом практическим законам.

С учетом этих идей и принципов выводится понимание способностей самосовершенствования и самосохранения. Первая из них характеризуется как способность к культуре (как деятельному совершенству самого себя). Кант понимает развитие личности как культуру, культивирование ее собственных сил. В этом он видит долг человека перед самим собой. Работы Канта характеризовали самоопределение личности через моральный закон, стимулировали осмысление проблем свободы и саморазвития.

Георг Гегель в «Философии права» говорит о самопознании личности как переработке себя в культуре, употребляя латинское выражение «*cultura animi*». В культуре Гегель ищет и обоснование различных психологий. Истинно философская психология, по мысли Гегеля, рождает задачу постижения духа в индивидуальном сознании, через осознание самобытности.

<sup>17</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] – М, «Мысль», 1964. – Т. 3. – 799 с. – С. 191 – 192.

<sup>18</sup> Кант И. [Из черновики] №6311 (1788—1791 гг.) Опровержение проблематического идеализма//Кант И. Трактаты и письма. – М. – Изд-во «Наука» – 1980. – 709 с. – С. 626—628 – С. 627.

<sup>19</sup> Афасижев М. Н. Эстетика Канта. – М, Издательство «Наука», 1975. – 135 с. – С. 16.

Гегель понимал человека так, «... что он есть самосознание вообще, поскольку его духовная природа является исходным пунктом и предпосылкой».<sup>20</sup> Суть гегелевского учения о субъективном духе состоит в усилении духовного начала, сознания, самосознания и их синтеза – разума, достигающего в своем развитии определенных ступеней, которые являются объектом изучения антропологии (индивидуальные телесные проявления человеческого духа), феноменологии духа (самосознание), психологии (теоретический, практический и «свободный дух»). Учение об объективном духе представлено как самовозвышение до права, нравственности и государства. Исходным моментом права является свободная воля, благодаря праву самосознание поднимается до овладения внешней действительностью. Самовозвышение до овладения внутренней действительностью, моральностью, предполагает абсолютную свободу самосознания, которую объективный дух достигает в нравственности. Андрей Дворцов отмечает: «... Гегель рассматривает мораль как такое внутреннее поведение субъекта, при котором он сам способен определять содержание добра и зла, руководствуясь при этом общепринятыми разумными принципами».<sup>21</sup> Самовозвышение объективного духа до общественного самосознания в формах семьи, гражданского общества и государства знаменует высшую ступень саморазвития.

Антропологические и гуманистические идеи Канта нашли дальнейшее отражение в работах Фейербаха, в частности, в его «Этике», которая вся направлена на самость, на восприятие самого себя, на познание других через «Я». В работе «Основные положения философии будущего» Фейербах пишет: «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты».<sup>22</sup>

Фактически все философы вносят в решение вопроса самопознания свою лепту. В учении Иоганна Фихте самость – это самодвижение мысли, а «Я» – основная предпосылка активности: «Что такое это я? Вместе и объект и субъект, постоянно сознающее и сознаваемое, созерцающее и созерцаемое, одновременно мыслящее и мыслимое. Только через самого себя должен я быть тем, что я есть, только через самого себя должен я производить понятия и создавать лежащее вне понятия состояние».<sup>23</sup> Теодор Ойзерман отмечает: «В фихтевском абсолютном Я не трудно узнать трансцендентальную апперцепцию Канта, которая, однако, подверглась существенному изменению: это не просто единство самосознания, но вместе с тем единство воли, деятельности, поскольку в абсолютном Я, с точки зрения Фихте, знание и сила полностью совпадают и потому всемогущи. Абсолютное Я полагает самое себя, ибо оно абсолютно. Абсолютное Я полагает не-Я, т. е. все другое, весь внешний мир, который необходим абсолютному субъекту как его антипод, как материал для его творческой активности».<sup>24</sup>

Спенсер называет отношение к себе одним из главных типов отношений и включает в него заглядывающее внутрь себя сознание и переживание субъектом отношения к себе

<sup>20</sup> Гегель Г. В. Ф. История философии // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб., «Наука». – 2000. – 479 с. – С. 351.

<sup>21</sup> Дворцов А. Т. Гегель. – М, Издательство «Наука», 1972. – 173 с. – С. 127.

<sup>22</sup> Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., Государственное издательство политической литературы. – 1955. – 676 с. – С. 134—204. – С. 203.

<sup>23</sup> Фихте И. Назначение человека. // Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / Пер. с нем. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 784 с. – С. 649.

<sup>24</sup> Ойзерман Т. Главный труд Канта // Кант И. Сочинения в шести томах [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] – М, «Мысль», 1964. – Т. 3. – 799 с. – С. 5—68. – С. 63.

и среде. Дильтей говорит о самовыявлении как основной форме саморазвития. Конт дает определение психического Я, опираясь на механизм взаимодействия и взаимообобщения. Вебер находит в свободе и самоопределении личности высшее достижение европейского сознания. Карл Ясперс с помощью категории свободы анализирует сущность бытия самости, указывая на то, что в качестве возможности свободы человек – либо ее осуществление, либо искажение: «Свобода – это *преодоление того внешнего*, которое все-таки подчиняет меня себе. Свобода возникает там, где это другое уже не является мне чуждым, где, напротив, я узнаю себя в другом или где это внешне необходимое становится моментом моего существования, где оно познано и получило определенную форму».

Однако свобода есть вместе с тем и преодоление *собственного произвола*. Свобода совпадает с внутренне наличествующей необходимостью истинного».<sup>25</sup>

Фридрих Ницше понимает самопознание как упорядочение хаоса в себе. Подобно тому, как древние греки научились упорядочивать хаос путем возвращения к себе, то есть к своим истинным потребностям, заглушая в себе мнимые потребности, и тем самым сумели из эпигонов всего Востока стать первенцами и прообразами грядущих культурных народов, каждый из нас «...должен организовать в себе хаос путем обдуманного возвращения к своим истинным потребностям».<sup>26</sup>

В рамках позитивного экзистенциализма Никола Аббаньяно самопознание понимается как коэкзистенция, отношение или возможность отношения человека с человеком, посредством которого он начинает понимать себя: «Поиск себя, ответственное решение столь мало является замыканием Я в самом себе, что его можно определить как поиск других в их инаковости. Я могу понять самого себя, только понимая других. И понимать других означает не сводить других к самому себе, а признавать их именно как других и искать в их инаковости побудительные причины и возможности симпатии, солидарности и борьбы. (...) Я может трансцендировать к собственному единству, только трансцендируя к экзистенции другого, только выходя из совместного проживания как отчужденности и потенциального разрыва коэкзистенциальной связи, чтобы двигаться к коэкзистенции, являющейся упрочением этой связи на основе взаимопонимания и солидарности».<sup>27</sup>

Тема самопознания, самоопределения личности в русской философии разрабатывалась в контексте сущностного единства человека и мира. Николай Бердяев писал в работе «Смысл творчества»: «Философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир. Все попытки внешнего познания мира, без погружения в глубь человека, давали лишь знание поверхности вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке».<sup>28</sup> Философ характеризовал сложность процесса самопознания, который ведет к познанию Вселенной: «Человек – микрокосм, в нем дана разгадка тайны бытия – макрокосма. <...> Человек-микрокосм есть столь же многосложное

---

<sup>25</sup> К. Ясперс. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М. – Политиздат. – 1991. – 527 с. – С. 28–287. – С. 167.

<sup>26</sup> Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах: Т.1. – Пер. с нем. – Вступ. статья, составление и примечания К. А. Свасьяна. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1998. – 832 с. – С. 159 – 232. – С. 232.

<sup>27</sup> Аббаньяно Н. Метафизика и экзистенция // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. Перевод с итальянского А. Л. Зорина. – Издательство «Алетейя». – СПб., 1998. – 506 с. – С. 29–55. – С. 52–53.

<sup>28</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М. – 1989. – 605 с. – С. 293.

и многосоставное бытие, как и макрокосм, в нем есть все, от камня до Божества. <...> Лишь микрокосм в силах постигнуть макрокосм. Человек потому постигает тайну вселенной, что он одного с ней состава, что в нем живут те же стихии, действует тот же разум. Человек – не дробная, бесконечно малая часть вселенной, а малая, но целая вселенная. Человек – вселенная, и потому вселенная ему не чужда. <...> Лишь углублением в микрокосм познается макрокосм. Углубление же в микрокосм не есть субъективизм, это разрыв всех граней субъективизма. В глубине человека заложена реальная вселенная, в нем живет вселенский разум...».<sup>29</sup> Этим мыслям созвучны размышления Павла Флоренского: «... Человек и Природа взаимно подобны и внутренне едины. Человек – малый мир, *микрокосм*, *микрокóσμος*. Среда – большой мир, *макрокосм*, *макроκόσμος*. Так говорится обычно. Но ничто не мешает нам сказать и наоборот, называя Человеком макрокосмом, а Природу микрокосмом: если и он, и она бесконечны, то человек, как часть природы, может быть равномогущ со своим целым, и то же должно сказать о природе как части человека. <...> И природа, и человек бесконечны; и по бесконечности своей, как равно-могущие, могут быть взаимно частями друг друга, – скажу более, могут быть частями самих себя, причем части равно-могущи между собою и с целым. Человек – в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир – в человеке; но и мир *так* же сложен, как человек».<sup>30</sup>

Начиная с последней трети 19 века исследования самопознания охватывают огромные отрасли гуманитарного знания, переносятся в сферу социальной психологии, социальной, культурной, философской антропологии. Возникают направления и школы, целиком ориентированные на проблематику саморазвития и самопознания, например, персонализм или экзистенциализм. На основе понимания проблемы самоопределения, самопознания, саморазвития рождается современное понимание идентичности.

---

<sup>29</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М. – 1989. – 605 с. – С. 94—95.

<sup>30</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) <Часть вторая> Воплощение формы (действие и орудие) // Флоренский П. А., священник. Сочинения. В 4 т. Т.3. / ред. Игумен Андроник (А. С. Трубачев). – М., Мысль. – 2000. – 621 с. – С. 441.

### Глава 3. Двойственная природа и интегральность «Я»

Проблеме Я-концепции, из которой позже выделился концепт идентичности, посвящены исследования Уильяма Джемса. Ему принадлежит гипотеза о двойственной природе и интегральности Я.

Говоря о личности и «я», У. Джемс отмечает двойственность самосознания: оно является и познаваемым, и познающим, и объектом, и субъектом. Однако философ определяет эту особенность не как «две обособленные сущности», а как «две стороны», подчеркивая, что признать тождество «я» – «...самое неукоснительное требование здравого смысла». Познаваемую сторону самосознания У. Джемс определяет как «личность» или «эмпирическое Ego», познающий элемент в сознании – как «наше «я» или чистое Ego. Сложность определения эмпирического «я» или личности, по Джемсу, обусловлена размытостью границы между тем, что человек называет собой и своим. Собственное имя, дети, результаты труда и творчества воспринимаются как «я» и в случае посягательства на них могут вызвать чувства, аналогичные тем, которые возникают при посягательстве на физическое тело. С другой стороны, известны случаи, когда люди начинают воспринимать собственное тело как чуждый «я» элемент, как «не-я». Таким образом, У. Джемс понимает «личность» в самом широком смысле и разделяет ее анализ на три части в отношении

– составных элементов личности (физическая личность, социальная личность, духовная личность);

– чувств и эмоций, вызываемых ими, которые он определяет как самооценку;

– поступков, вызываемых ими (забота о самом себе или самосохранение).<sup>31</sup>

Характеризуя *физическую личность*, У. Джемс говорит не только о телесной организации, но и об одежде, семье, доме, состоянии. Отмечая значимость для личности оценки со стороны общества, У. Джемс полагает существование множества *социальных личностей* человека, количество которых зависит от того, сколько групп людей имеет о ней представление. Заметим, что человек получает «маркер», называемый Джемсом «социальной личностью», не только от людей, мнением которых он дорожит, но и от людей, которые ему безразличны или не вызывают положительных эмоций. Славу, честь, позор Джемс определяет как названия для одной из социальных личностей человека. Говоря о социальной личности, философ подчеркивает, что существует множество социальных личностей человека, которые не объединяются в одну, не образуют единства, могут лишь иметь точки соприкосновения. Социальную личность, как ее понимает Джемс, можно соотнести с социальной ролью и оценкой ее успешности окружающими. Совокупность социальных ролей формирует структуру единой «социальной личности», или социальной идентичности личности.

Под *духовной личностью* Джемс понимает «...полное объединение отдельных состояний сознания, конкретно взятых духовных способностей и свойств».<sup>32</sup> Центром «я» философ называет «чувство активности»: «На это чувство внутренней активности часто указывали как на непосредственное проявление жизненной субстанции нашей души».<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> У. Джемс. Личность // Психология самосознания. – Самара: Издательский дом «БАХРАХ – М». – 2003. – 672 с. С. 7–44 – С. 7–8.

<sup>32</sup> У. Джемс. Личность//Психология самосознания. – Самара: Издательский дом «БАХРАХ – М». – 2003. – 672 с. С. 7–44 – С. 12.

<sup>33</sup> Там же. – С. 12.

*К чувствам и эмоциям, характеризующим личность*, Джемс относит самооценку, выделяя два рода: самодовольство и недовольство собой. В третий отдел, отдел поступков, он помещает самолюбие, связывая его скорее с действиями, чем с чувствованиями. Чувства самодовольства и унижения философ считает первичными видами эмоций, наряду с гневом и болью.

*К разряду забот о себе*, по Джемсу, имеет отношение большой класс основных инстинктивных побуждений: все действия питания и защиты (забота о физической личности), желание любви и дружбы, чувство ревности, жажда славы, влияния, власти, стремление к соперничеству (забота о социальной личности), стремление к духовному прогрессу (умственному, нравственному и духовному в узком смысле слова, под которым Джемс понимает «...стремление к искуплению внутренней (греховной) природы души, к достижению ее безгрешной чистоты в этой или будущей жизни...».<sup>34</sup>

Рассуждая о границах личности, Джемс пишет: «Все узкие люди ограничивают свою личность, отделяют от нее все то, чем они прочно не владеют. <...> Экспансивные люди действуют наоборот: путем расширения своей личности и приобщения к ней других. Границы их личности часто бывают довольно неопределенны, но зато богатство ее содержания с избытком вознаграждает их за это. <...> Таким образом, то суживаясь, то расширяясь, наше эмпирическое „я“ пытается утвердиться во внешнем мире».<sup>35</sup>

Различные «виды» личности, которые могут «заключаться» в одном человеке, Джемс представляет в виде иерархической шкалы с физической личностью в основании, духовной – на вершине и видами материальных (не относящихся к телесной организации) и социальных личностей между физической и духовной. Усмиряя свои желания, анализируя качества других, культивируя те стороны личности, в развитии которых человек может достичь успеха, используя нравственные принципы, индивид выстраивает иерархию личностей.

Таким образом, Джемс, не используя термина «идентичность», дает глубокую концепцию личностного Я, рассматривая ее в аспекте самосознания и самопознания и предвосхищая многие последующие Я-концепции.

---

<sup>34</sup> У. Джемс. Личность//Психология самосознания.-Самара: Издательский дом «БАХРАХ – М». – 2003. – 672 с. С. 7—44 – С. 16.

<sup>35</sup> Там же. – С. 20.

## Глава 4. Процесс идентификации как средство формирования «Суперэго»

Термин «идентичность» и «идентификация» впервые были использованы в работах Зигмунда Фрейда, однако его постановка вопроса существенно отличается от современного понимания этой проблемы. В становлении идентичности им выделялись биологический и социальный процессы. В ходе первого человек как организм занимает определенную позицию среди других живых систем, в ходе второго – формируются географически, культурно, исторически определенные группы.

Процесс идентификации, по Фрейду, становится средством формирования «Суперэго». Возникновение Я-идеала происходит в результате первой и самой важной идентификации индивидуума с отцом в самый ранний период истории развития личности: «Такая идентификация, по-видимому, не есть следствие или результат привязанности к объекту; она прямая, непосредственная и более ранняя, чем какая бы то ни было привязанность к объекту. Однако выборы объекта, относящиеся к первому сексуальному периоду и касающиеся отца и матери, при нормальных условиях в заключение приводят, по-видимому, к такой идентификации и тем самым усиливают первичную идентификацию».<sup>36</sup> Происходит отождествление субъекта с объектом из страха наказания или страха потери любви. Однако этот процесс имеет своим истоком биологическую природу человека и служит биологической адаптации индивида.

Карл Ясперс в диссертации «Общая психопатология» (1913 г.) дает определение идентичности как одного из признаков сознания «Я». Первый формальный признак – чувство деятельности – осознание себя как деятельного существа, второй – сознание собственного единства, третий – сознание собственной идентичности, единости в каждый момент времени, четвертый – сознание отличия «Я» от окружающего мира.

---

<sup>36</sup> Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1990. – 448 с. – С. 425—439. – С. 435.

## Глава 5. Я сознающее и Я сознаваемое. Компоненты концепции идентичности

Говоря об исторических предпосылках формирования целостной концепции идентичности, необходимо отметить идеи Джорджа Мида: становление человеческого Я как целостного психического явления – происходящий «внутри» личности социальный процесс, в котором участвуют Я сознающее (*I*) и Я сознаваемое (*Me*). Этот процесс становится возможным благодаря усвоению индивидом культуры, понимаемой Мидом как совокупность символов, имеющих идентичное значение для членов одного общества. Возникает возможность предсказывать поведение другого человека и реакцию другого на собственное поведение. В результате в «Я» формируется обобщенная оценка человека другими людьми, т.н. «обобщенным (генерализованным) другим» – *Me*. В *Me* концентрируются усвоенные ценности, *I* воспринимает ту часть собственного Я, которая обозначена термином *Me*. Совокупность *I* и *Me* образует целостность – *self*. Становление *I*, *Me*, *self*, по Миду, происходит в детстве в процессе осуществления ребенком в игре ролей «значимых других» и формирования способности видеть себя со стороны «генерализованного другого».

Широкое применение в научной практике термина «идентичность» началось после выхода в свет работ Эрика Эриксона, который впервые применил в отношении проблемы идентичности психоаналитический и социологический подходы.

Концепция идентичности Эриксона складывается из нескольких компонентов, среди которых необходимо особо выделить чувство идентичности, процесс формирования идентичности и идентичность как особое образование личности человека.

*Чувство идентичности* возникает в процессе взаимного узнавания и доверия, которое устанавливается между матерью и ребенком. На этом этапе чувство идентичности недифференцировано. Оно достигает максимальной осознанности в подростковый период.

*Процесс формирования идентичности* протекает большей частью бессознательно на всех уровнях психической деятельности и представляет собой отражение и наблюдение, совокупность собственных оценок в сравнении с оценками собственного Я и анализа оценок других в сопоставлении с собственным восприятием себя в сравнении с другими. По мере увеличения количества «других» процесс формирования идентичности подвергается все большей дифференциации и продолжается всю жизнь.

В детстве в ходе успешного применения пробных идентификаций у ребенка складываются первичные ожидания, связанные с ними, которые впоследствии могут входить в структуру идентичности при условии их значимости и последующей трансформации для объединения в одно целое.

*Идентичность как особое образование* должна рассматриваться в контексте не только внешней, но и внутренней среды, мира значимых других и их отношений, присутствующих в нас.

Эриксон дает анализ идентичности исходя из понимания сложной многоуровневой структуры человеческой природы.

На первом уровне, который определяется как индивидуальный, идентичность представляет собой результат осознания человеком своей временной протяженности. Индивид осознает себя как некую данность, цельность, которая является результатом прошлого и устремлена в будущее. Второй, личностный, уровень формируется за счет осознания человеком уникальности, неповторимости собственного жизненного опыта, которое дает основание для самоидентичности. Третьему уровню Эриксон дал название социальной идентичности: это формирование внутренней солидарности индивида с социальными нормами, ценностями и идеалами. Таким образом, Эриксон различает идентичность индивида и идентичность группы (коллективную идентичность). Он вводит понятия эго-идентичности, позитивной и негативной идентичности, спутанности идентичности, которая может выражаться в чрезмерно затянувшемся моратории.

Эго-идентичность формируется параллельно с групповой идентичностью и создает у субъекта чувство устойчивости и непрерывности своего Я, не смотря на те изменения, которые происходят с человеком в процессе его роста и развития.

Э. Эриксон ввел понятие «кризисы идентичности». Это периоды, которые характеризуются конфликтом между сложившейся системой идентичности и потребностью в ее изменении в процессе взаимодействия с изменившимися условиями окружающего мира.

Психосоциальная концепция развития личности Эриксона предполагает стадийность:

На первой стадии – стадии младенчества – формируется базовое доверие/недоверие к миру, на стадии раннего детства формируется самостоятельность/стыд сомнения, на третьей стадии ребенок осознает себя личностью, проявляет инициативу/испытывает чувство вины за любознательность и активность. В младшем школьном возрасте происходит приобщение к культурным и цивилизационным достижениям посредством школы, ребенок пытается заслужить одобрение окружающих. Эта стадия, результатом которой может стать трудолюбие, создание/чувство собственной неполноценности, является определяющей в социальном отношении.

Пятая стадия – подростковый возраст. Формируется центральная форма эгоидентичности/смятение, путаница ролей. Встает проблема самоопределения. Возможно успешное формирование целостной формы эгоидентичности или диффузия идентичности, если человек не может найти свое «„я“». На этой стадии происходит интеграция элементов идентичности, сформированных на предыдущих этапах развития (социальное доверие к миру, самостоятельность, инициативность).

На стадии молодости формируется чувство социальной идентичности, человек не боится обезличивания и стремится к укреплению связей со своей социальной группой, к установлению контактов. Результат этой стадии определяется как интимность/изоляция.

На взрослом этапе развития личности происходит выбор из двух возможностей – творчество, генеративность/сосредоточенность на себе, стагнация; продолжается процесс самоидентификации за счет реализации себя в профессии и ощущения своей востребованности другими.

После 50 лет происходит создание завершенной формы эгоидентичности, которая является интеграцией всех предыдущих форм идентичности. Результат этой стадии характеризуется как «мудрость», цельность, интегративность/безысходность.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Erikson E. Identity, youth and crisis. N.Y.: W.W. Norton, 1968.

Лейнг (Laing) в работе «Я и другие» развивает теорию Эриксона. Он определяет основную функциональную особенность идентичности как комплиментарность: идентичность реализуется через отношения с другими. Для реализации идентичности матери женщине необходим ребенок. Комплиментарность – это свойство идентичности, которое определяет отношение к личности «другого»: «другой» комплектует и формирует идентичность.

## Глава 6. Статусные элементы идентичности

Последователями Э. Эриксона были сделаны попытки выделить статусные элементы идентичности. В частности, Джеймс Марсиа выделяет 4 статуса идентичности:

– Достигнутая идентичность. Индивид, которого можно охарактеризовать при помощи этой статусной модели, обладает целостной системой ценностей, идеалов, убеждений, сформировавшихся в результате преодоленного кризиса идентичности. Достигнутая идентичность предполагает личностное отношение человека к ценностям, идеалам, убеждениям и обеспечивает единство истории жизни и самосознания человека.

– Мораторий. Этот термин, введенный Эриксоном для определения идентичности человека, находящегося в состоянии кризиса и пытающегося разрешить его, Марсиа использует для характеристики второго статуса идентичности. Находящийся на этом уровне идентичности человек находится в ситуации смены мировоззрения и поиска информации, способной разрешить этот кризис.

– Преждевременная идентичность. Это состояние идентичности характерно для индивида, чьи идеалы, ценности, убеждения сформировались не как итог преодоления кризисов, а в результате идентификации на раннем этапе развития со значимыми другими без кризисных стадий. Соответственно ценности и убеждения могут отражать ожидания значимых других.

– Диффузная идентичность. Под этим термином Эриксон понимал расщепление, дезинтеграцию частных образов себя, а также потерю центра, рассеивание Я. Эти процессы сопровождают кризисы идентичности. Марсиа использует это понятие для определения индивида, не имеющих стабильных ценностей, идеалов, убеждений, что является результатом неразрешенных кризисов идентичности или их отсутствия.

В основе этой классификации лежат два параметра: наличие или отсутствие кризиса и наличие или отсутствие сформированных единиц идентичности – ценностей, идеалов, убеждений.

Каждый статус идентичности проявляется в ситуациях социального взаимодействия и социального выбора. С увеличением сложности проблем, решаемых личностью, усложняется структура идентичности.<sup>38</sup>

Ватерман в своих работах делает акцент на ценностно-волевом аспекте развития идентичности. Элементами идентичности он называет цели, ценности, убеждения. Они формируются в период кризисов и определяют смысл жизни. Развитие идентичности, по Ватерману, не является линейным процессом; даже имея достигнутую идентичность, индивид вновь может пережить состояние кризиса, который ведет к достигнутой идентичности, если человек пытается решить стоящие перед ним проблемы, или к диффузной идентичности, если происходящие изменения не осознаются или игнорируются субъектом.

---

<sup>38</sup> Marcia J. E. Identity in Adolescence // Handbook of adolescent psychology. N. Y. John Wiley, 1980. Pp. 213 – 231.

## Глава 7. Процесс идентификации как вытесненное/ коллективное/социальное бессознательное

Последователи Фрейда Карл Юнг и Альфред Адлер включили в механизм формирования идентичности воздействие социального окружения, оставаясь, тем не менее, на позиции достоверности субъективного индивидуального опыта.

Позже механизмы идентификации были отнесены представителями фрейдистского направления к области бессознательного. Фрейд полагал, что связь людей в группе (групповая идентичность) имеет либидную основу, которая заключается в идентификации индивидов с лидером.

Адлер пересмотрел представление Фрейда о конфликте сознательного и бессознательного. По мнению философа, внутренний мир человека представляет собой не антагонистическое начало, а единство. Юнг отмечал не противоположный, а компенсаторный характер бессознательного: «Установки сознания и бессознательного, в соответствии со взглядами Юнга, взаимокompенсаторны, так что их равновесие дает в идеале искомую целостность»<sup>39</sup> Наряду с индивидуальным, в структуре личности К. Юнг выделяет коллективное бессознательное, которое представляет собой характерный для всех рас и народностей общечеловеческий опыт, представленный *архетипами* – бессознательными праформами, принадлежащими унаследованной психической структуре, формальными образцами поведения, символическими бессодержательными схемами: «Персона» (маска коллективной психики, которая позволяет производить впечатление на людей и скрывать истинную природу), «Тень» (агрессивные тенденции в глубинных пластах психики человека), «Анима» и «Анимус» (коллективное бессознательное, при помощи которых мужчина и женщина постигают природу противоположного пола), «Самость» (психическая тотальность). Самость К. Юнг назвал «Богом внутри нас».

Согласно Эриху Фромму, правда о человеке заключается в социальном характере его природы, в том, что человек является единственным существом, наделенным совестью и возможностью реализовывать любовь как творческую деятельность. Вместо «вытесненного» бессознательного Фрейда и коллективного бессознательного Юнга Фромм вводит понятие социального бессознательного, которое является общим для членов одного общества.

Фромм рассматривал идентичность, с одной стороны, как результат обособления человека от сил природы, выделения человека из окружающего мира, в том числе мира людей, а с другой стороны, как следствие тяги человека ко взаимодействию с окружающим миром, стремления сообразовывать внутреннюю жизнь в соответствии с какими-либо ценностями, идеалами, социальными нормами, т. е. стремления к социальной идентификации: «... человек перерастает свое первоначальное единство с природой и с остальными людьми, человек становится „индивидом“ – и чем дальше заходит этот процесс, тем категоричнее альтернатива, встающая перед человеком. Он должен суметь воссоединиться с миром в спонтанности любви и творческого труда или найти себе какую-то опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его свободу и индивидуальность».<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Гиндилис Н. Л. Аналитическая психология К. Г. Юнга: к вопросу понимания самости// Вопросы психологии. – 1997. – №6. – С. 89–95. – С. 92.

<sup>40</sup> Фромм Э. Бегство от свободы//Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя/Эрих Фромм; пер. с англ. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571с. – С. 9–305. – С.37.

Вильгельм Райх пересмотрел концепцию Фрейда, согласно которой человек по своей природе существо агрессивное. С его точки зрения, агрессивность присуща только второму промежуточному пласту трехслойной структуры внутреннего мира человека. Этот пласт является искусственным продуктом культуры и характеризуется подавлением сексуальности и проявлением агрессии.

Первый (поверхностный) слой представляет собой подобие социально одобряемой маски, а третий (глубинный) характеризуется естественной для человека сексуальностью и общительностью, стихийной радостью труда и способностью любить.<sup>41</sup>

Последователи Фрейда отмечают важность Эдипова комплекса для формирования личности человека и его гендерной и социальной идентичности, однако смещают акценты с биологической природы человека на социальную (Юнг: основа Эдипова комплекса – в авторитарно-патриархальном строе, который характеризуется сексуальным подавлением. Эдипов комплекс обусловлен социальной организацией людей), на психологические особенности (Адлер: в основе Эдипова комплекса – мужской протест, который разрешается в асексуальную ситуацию агрессии ребенка).

Позднее внимание мыслителей привлекли конфликты, факторы развития и особенности доэдипова периода в формировании идентичности, когда у детей преобладает привязанность к матери (Мелани Кляйн, Жан Лакан, Хайнц Кохут).

---

<sup>41</sup> Философия / Под ред. Губин В. Д. – М. – 2000. – 704 – С. 619.

## Глава 8. Интеракция как исходный пункт становления идентичности

В концепции символического интеракционизма, основоположником которой стал Мид, взаимодействие (интеракция) выступает исходным пунктом в становлении «Я» и идентичности. Личность и идентичность формируются в ситуациях взаимодействия, моделью которого является игра (у Мида *play* и *game*): «В игре человек выбирает для себя так называемого значимого другого и ориентируется на то, как он воспринимается этим „значимым другим“. В соответствии с этим у человека формируется и представление о себе самом, своем „Я“, разделенное на два начала... „I“ – это импульсивная творческая сторона „Я“, непосредственный ответ на требование ситуации; „me“ – это рефлексия „I“, своего рода норма, контролирующая действия „I“ от имени других, это усвоение личностью отношений, которые складываются в ситуации взаимодействия и требуют соотносываться с ними, обеспечивая адекватное восприятие личностью себя самой и своих собственных действий».<sup>42</sup> Для Мида принципиальны констатация существования в человеке двух качественно различных «Я» и идея их органической связанности.<sup>43</sup> Дж. Мид различает два типа идентичности: неосознаваемая (человек стихийно принимает нормы и ценности) и осознаваемая.

Наряду с *I* и *me* интеракционисты выделяют третий компонент структуры личности – *self*. Исследователи подчеркивают, что ни у Мида, ни у его последователей не дается четких определений понятий *I*, *me*, *self*: «Третий компонент – *self*

---

<sup>42</sup> Андреева Г. М. Социальная психология. – М. – 2003. – С. 113.

<sup>43</sup> Никитина А. Г. Структура «Я» и «фундаментальная политическая альтернатива»// Вопросы философии. – 1999. – №12. – С. 22—31. – С. 25.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.